

LA INFLUENCIA DE ESCOTO SOBRE LA CONCEPCION DE LA LIBERTAD EXPUESTA POR SUÁREZ EN LA *DISPUTACION* 19

Cruz González Ayesta
Universidad de Navarra

Francisco Suárez (1548-1617) se presenta como uno de los más claros eslabones entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno. Aunque pertenece cronológicamente a la Edad Moderna, Suárez se forma en Salamanca y vive de primera mano la renovación teológica y filosófica traída a esta Universidad por Francisco de Vitoria, que dio lugar a una saga de ilustres teólogos, juristas y filósofos que han venido a llamarse “Escuela de Salamanca” de la que el propio Suárez puede considerarse un exponente. Los autores de la Escuela de Salamanca pertenecen a la segunda escolástica y su modo de hacer teología y filosofía está muy ligado a la tradición medieval de las *Summae* y sobre todo de los *Comentarios*. Suárez, formado en esta tradición, recoge el pensamiento de las tres vías entonces vigentes: tomista, escolista y nominalista. Por ello ha sido considerado, a veces, un pensador ecléctico. Sin embargo el Doctor Eximio no se limita a sumar opiniones sino que realiza su propia síntesis que resulta, en cierto sentido, original y no puede ser adscrita, sin más, a ninguna de las tres escuelas.

Una de las innovaciones que introduce Suárez en su producción filosófica, afecta al género empleado. Suárez expone su metafísica, no a través de un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles —aunque realizó uno muy esquemático—¹ sino escribiendo un tratado sistemático: sus *Disputaciones Metafísicas*. Esta obra se convierte en el primer tratado de metafísica después del de Aristóteles, o del de Avicena (si éste no se considera un comentario al aristotélico). Esta innovación está plenamente de acuerdo con el espíritu de los tiempos: la época moderna se caracteriza por la sustitución de las *Summae* medievales por tratados abandonando el método de la cuestión que reflejaba

1 F. SUÁREZ, *Commentary on Aristotle's Metaphysics: A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle* [*Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*], Marquette University Press, Milwaukee, 2004.

la vida de la universidad medieval. Las *Disputaciones Metafísicas* tendrán una enorme difusión y serán prácticamente libro de texto tanto en muchas de las universidades europeas como en los colegios regidos por los Jesuitas, por ejemplo en La Flèche —donde estudió Descartes.

La influencia de la metafísica de Suárez sobre la Modernidad, particularmente de su concepción del ente, ha sido objeto de estudio en las últimas décadas. L. Honnefelder explica detalladamente cómo la concepción del ente de Escoto llega hasta Kant a través de Suárez y Wolff². También Boulnois, desde otro punto de vista, muestra de qué modo algunas líneas de fuerza de la metafísica y gnosología presentes en Kant, han llegado a él desde Escoto con la mediación de Suárez³.

Sin embargo, la influencia de su noción de voluntad y de libertad no ha sido tan estudiada. También en este tema, como en la concepción del ente, puede trazarse una línea que va desde Escoto hasta Suárez y desde Suárez hasta autores modernos como por ejemplo Descartes⁴. El objetivo de esta comunicación es precisamente mostrar cómo la *Disputación* 19 que versa sobre la causalidad necesaria y libre no puede entenderse si no mediara la lectura que Duns Escoto hace de la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales (*Metafísica* IX, 2) como potencias naturales y libres respectivamente. Hasta tal punto esto es así que la *Disputación* 19 bien podría considerarse como un Comentario de Suárez a esta sección de la *Metafísica* aristotélica. El propio Suárez señala en su *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* que acerca de la cuestión de si sólo las potencias racionales están abiertas a los contrarios trata en la disputación donde se ocupa de las causas necesarias y libres, si bien, quizá por error, la nombra como disputación 10 en lugar de 19⁵.

2 L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*, Meiner, Hamburg, 1990 y *La métaphysique comme science transcendente entre la Moyen Âge et les Temps modernes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

3 O. BOULNOIS, *Etre et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIIIe-XIVe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.

4 Cfr. L. ALANEN, "Descartes on the Will and the Power to Do Otherwise", en Henrik Lagerlund-Mikko Yrjönsuuri (eds), *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 2002, pp. 279-298.

5 "Tertia quaestio principalis hic est, an recte assignetur ab Aristotele discrimen inter has potentias, ex eo quod solae rationales potentiae sunt principia contrariorum; de qua re late dictum est disputat. 10, in qua de causis liberis et necessariis fuse disserimus, et explicamus quanam potentiae liberae sint, et quomodo sint principia contrariarum actionum. Item in disp. 26, sect. 6, tractamus an eadem causa possit efficere contrarios effectus, et in utroque loco hunc Aris-

Por ello antes de entrar en la descripción de la huella de Escoto en este texto de Suárez parece oportuno hacer un breve inciso para explicar qué innovaciones introduce Escoto en la lectura de este pasaje aristotélico.

1. El comentario de Escoto a *Metafísica IX*, 2: sobre las potencias racionales e irracionales

Aristóteles explica al inicio del capítulo 2 del libro IX de su *Metafísica* que, dado que tanto los seres que poseen alma como los que no la poseen pueden ser sujetos de potencias activas, algunas de ellas serán racionales y otras irracionales. A continuación establece un criterio para diferenciarlas:

Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la medicina puede dañar y curar⁶.

En la explicación aristotélica el ejemplo paradigmático de potencias racionales son los hábitos del entendimiento práctico tales como el arte médico capaz de producir efectos contrarios: sanar o dañar. Por el contrario, las potencias irracionales (el calor) sólo son capaces de producir un efecto, aquél al que le dirige su naturaleza. Por ello, el pasaje aristotélico del libro IX al que me estoy refiriendo pasó a la tradición medieval en la forma del adagio: “*Potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum*”⁷ o más sucintamente: *natura ad unum ratio ad opposita*.

Tomás de Aquino en su comentario a este pasaje⁸, no introduce ninguna novedad respecto del planteamiento aristotélico. Da una explicación más completa de por qué ambos tipos de potencias obran así, a saber, mientras que las potencias naturales obran según la forma inherente a ellas y, por tanto, sólo pueden producir el efecto al que tal forma inclina, las potencias racionales tienen como principio no una forma inherente sino la razón que abarca los dos opuestos y puede por tanto producir ambos efectos⁹.

totelis locum explicamus” (F. SUÁREZ, *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, cit. 343).

6 ARISTÓTELES, *Metafísica IX*, 2 1046 b 5-8 (Gredos, Madrid 1982, p. 441).

7 J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis; un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, p. 134, n 222.

8 TOMÁS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio IX*, lectio 2, nn 1786-1794 (Marietti, Taurini-Romae, 1950, pp. 428-429).

9 “Et ideo, sicut actio naturalis procedit ad effectum, quasi copulata ad formam, quae est principium actionis cuius similitudo relinquitur in effectum, ita anima movet per suam operationem ad ambo opposita ab eodem principio, idest a ratione quae est una duorum oppositorum, copulans

Escoto, en cambio, introduce una distinción que no se encuentra en el texto aristotélico y que es clave para su lectura del pasaje. Él distingue dos modos de ser *ad opposita*, uno de los cuales puede aplicarse a lo irracional mientras que el otro sólo corresponde a las potencias racionales:

Una potencia activa se dice [1] abierta a *efectos* opuestos —o contrarios o contradictorios— si, mientras su naturaleza permanece inalterada, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. En cambio, se dice [2] abierta a *acciones* opuestas si, permaneciendo inalterada su naturaleza, basta para elicitar tales acciones opuestas¹⁰.

Una potencia puede estar abierta a efectos opuestos sin ser capaz de por sí de producir acciones opuestas. El intelecto y sus hábitos (ciencia, prudencia y arte) son para Escoto un claro ejemplo de ello. El intelecto está abierto a la verdad y a la falsedad, y puede conocer una cosa y su privación a través de un mismo concepto. La misma ciencia o arte incluyen bajo su objeto respectivo los contrarios (el ejemplo aristotélico es la medicina que puede sanar o dañar). Sin embargo, y este es el punto que Escoto subraya, el intelecto no es de por sí capaz de realizar su acto con respecto a cada uno de esos opuestos, sino que necesita de una determinación externa. Por ese motivo el intelecto está abierto a efectos opuestos pero no a acciones opuestas.

Escoto considera que el criterio dado por Aristóteles para caracterizar a las potencias racionales, a saber su apertura *ad opposita*, presenta cierta ambigüedad y que es preciso *perfeccionarlo*. Concretamente Escoto va a restringirlo: sólo son potencias racionales las que sean capaces de *acciones* opuestas lo que implica que deben ser capaces de autodeterminarse; en caso contrario, obrarían necesariamente en la presencia del objeto y, por tanto, obrarían dos efectos opuestos a la vez lo que es un imposible. En definitiva la diferencia entre potencias racionales e irracionales no estriba tanto en la apertura a los opuestos cuanto en el modo diferente de producir los propios actos

ad ipsum principium utrumque motum, et ad ipsum principium utrumque terminans, inquantum similitudo illius principii in utroque oppositorum in esse productorum salvatur. Manifestum est igitur quod potentiae rationales contrarium faciunt potentiis irrationalibus; quia potentia rationalis facit opposita, non autem potentia irrationalis, sed unum tantum” (*Ibid.*, n 1793 [Marietti, 429]).

- 10 J. DUNS ESCOTO, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis IX*, q15, n. 11 (*Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz González-Ayesta, “Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria”, n. 199, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997, p. 39). [El subrayado es mío.](#)

Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’¹¹.

En definitiva, hay potencias que se autodeterminan a obrar; es decir, son autónomas (las potencias libres: la voluntad) y hay potencias que son determinadas por algo extrínseco para obrar; es decir, son heterónomas (las potencias naturales).

Por consiguiente en el planteamiento que hace Escoto se observan dos giros respecto de la exposición Aristotélica: (1) en lugar de hablar de potencias irracionales o racionales por referencia a su carácter *ad unum* o *ad opposita* habla de potencias autónomas (racionales) o heterónomas (irracionales)¹²; (2) en lugar de contraponer potencias racionales e irracionales, contrapone voluntad (potencia libre) y naturaleza (potencia natural).

En definitiva: la potencia racional es la voluntad mientras que el entendimiento es considerado ahora una potencia natural; y lo característico de la potencia racional o voluntad es la capacidad de obrar o no obrar de obrar esto o aquello: es decir el ser una *potentia contradictionis*.

2. La impronta de Escoto en la *Disputación 19*

Las *Disputaciones Metafísicas* pueden dividirse en seis bloques de extensión desigual: tras una introducción (d. 1) Suárez aborda sucesivamente: el concepto de ente (d. 2), sus atributos (dd. 3-11), las causas (dd. 12-27), los modos del ente —finito e infinito— (dd. 28-53) y el ente de razón (d. 54). La distinción 19 se sitúa dentro de la parte dedicada a las causas. La estructura de las distinciones 12-27, sigue, un esquema en parte clásico; las causas intrínsecas: material (dd. 13-14) y formal (dd. 15-16); las causas extrínsecas:

11 J. DUNS ESCOTO, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis* IX, q15, n 22 (*Naturaleza y voluntad*, p. 45).

12 El primero en formular esta idea fue F. INCIARTE. Cfr. por ejemplo: *Natura ad unum-ratio ad opposita: on Duns Scotus' transformation of Aristotelianism*, recogido en una obra póstuma editada por L. FLAMARIQUE, *First Principles Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2005, pp. 359-378. En castellano puede consultarse: *Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad*, en R. ALVIRA (ed.), *Razón y libertad*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 284-291 donde expone de modo más sucinto la misma tesis.

eficiente (dd. 17-22) y final (dd. 23-24); y la causa ejemplar (d. 25). Al tratar de la eficiencia, tras una cuestión dedicada a la causa eficiente en general (d. 17) y otra dedicada a la causa eficiente próxima (d. 18) distingue los tipos de causas eficientes: a saber necesaria y libre. Esa es precisamente la temática de la d. 19. A continuación dedica tres distinciones a tratar de la creación, la conservación y el concurso, es decir a la causa eficiente increada (dd. 20-22).

En el propio hecho de dividir los tipos de causas eficientes en necesarias y libres resuena una doctrina repetidamente explicada por Escoto, a saber: que sólo hay dos tipos de principios activos que constituyen prácticamente un trascendental disjuncto: los naturales y los libres, naturaleza y voluntad. Escoto no piensa ser original al establecer esta contraposición que él basa en la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales y en el modo necesario de obrar las irracionales frente al no necesario de las racionales (*Metafísica* IX, 2 y 5), en la distinción aristotélica entre causas naturales y causas según propósito (*Física* II) y en la distinción establecida por San Agustín entre causas fortuitas, naturales y voluntarias (*De civitate Dei* V, 9)¹³. Sin embargo, como se ha mostrado en el epígrafe anterior Escoto hace una lectura original de Aristóteles y, trataré de mostrar, Suárez le sigue en este punto.

En el texto de la *Disputación* 19 Suárez cita explícitamente a Escoto 17 veces. De ellas, cinco son para exponer una doctrina de Escoto sin aceptarla¹⁴. Las doce restantes son para mostrarse de acuerdo con Escoto. Por

13 “Natura et libertas sunt primae differentiae agentis vel principii agendi agendi, quomodo loquitur Philosophus II *Physicorum*, ubi dividit causam activam in naturam et propositum (...). De hac distinctione loquitur IX *Metaphysicae* 5 distinguens modum quo potentiae activae rationales et irracionales diversimode exeunt in actus suos: ‘tales’, inquit (scilicet, irracionales potentias), ‘necesse est, quando ut possunt pasivum et activum appropinquant, hoc quidem facere, illud autem pati; illas vero (scilicet, racionales), non necesse’ (supple: hoc facere et illud pati). De hac distinctione loquitur Augustinus V *De Civitate Dei* 9: ‘Est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria’; et declarat ibi membra. Ista divisio principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum apud diversos sed apud Aristotelem, ut patet ex II *Physicorum*, ubi praemisit: ‘secundum propositum et non secundum propositum’, et subdit: ‘ab intellectu et a natura’; et in IX *Metaphysicae*, ‘rationales et irracionales potentiae’ (J. DUNS ESCOTO, *Quodlibet* q16, nn 56-59; cfr. T. NOONE y H. FRANCIE ROBERTS, *John Duns Scotus’ Quodlibet*, en Christopher Schabel (ed), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 188-190)).

14 Suárez trata de la cuestión de si puede haber contingencia en el caso de que la primera causa obre por necesidad. Así cita los textos donde Escoto expone que si Dios obra por necesidad natural se elimina la posibilidad de toda contingencia; a continuación señala la opinión de santo Tomás: el efecto puede ser contingente en razón de su causa próxima aun cuando la causa primera obrara necesariamente. Por último muestra que “aunque una y otra encierran parte de verdad ninguna explicó ni fundamentó exactamente el problema” (SUÁREZ,

supuesto, Tomás de Aquino y sus comentadores están también abundantemente citados. Curiosamente, en algunos casos, Suárez considera las doctrinas de ambos concordantes: por ejemplo señala que tanto Escoto como Tomás de Aquino enseñan que la libertad reside formalmente en la voluntad¹⁵.

De estas 12 citas una corresponde a un texto espurio y otras dos no parecen ser exactas pues la doctrina a que refieren no se encuentra en el lugar citado¹⁶. Las otras nueve, se refieren (salvo la cita de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*) a la voluntad. En ellas Suárez recoge:

- (1) La doctrina de los comentarios de Escoto a la distinción 39 del primer libro de las *Sentencias*¹⁷ sobre la llamada contingencia sincrónica de la voluntad y sobre la apertura de la voluntad a los contrarios.

Disputaciones Metafísicas, d19, Sección 3, n 4; vol III, Gredos, Madrid 1961, p. 345). Los textos citados de Escoto son: *Ordinatio* I, d38, n 9; d38 pars 2 et d39, qq 1-5, n 14; y *Ordinatio* II, d1, q3, n 152. Cita también otros dos textos que no contienen la doctrina en cuestión, al menos en las ediciones modernas: *Ordinatio* I, d1, q1 y *Ordinatio* I, d4, q4.

- 15 En el caso de Tomás de Aquino cita *Summa Theologiae* I, q83, a3. En el caso de Escoto cita un texto que se ha demostrado espurio: *Ordinatio* II, d25, nn 15-16 (*Opera Omnia*, XIII, Vivès, Parisiis, 1893, p. 210). La lectura de los textos muestra que la aproximación de ambos autores es bien diversa pues Duns Escoto defiende que la voluntad propiamente libre no es un apetito que sigue al conocimiento racional. Sobre este tema cfr. C. GONZÁLEZ-AYESTA, "Scotus' interpretation of the Difference Between *voluntas ut natura* and *voluntas ut voluntas*", en *Franciscan Studies* 66 (2008), pp. 373-394.

- 16 Se trata de *Ordinatio* I, d1, q1 y *Ordinatio* I d8, pars 1 q2 (ambas citadas en *Disputación* 19, sección 10, n. 5).

- 17 Suárez cita la *Ordinatio* I, d38, pars 2 y d39, qq 1-5, n. 14-17 (*Opera Omnia*, VI, *Appendix A*, Typis Poliglottis Vaticana, Civitas Vaticanam 1963, pp. 415-421. Sigue la numeración de Wadding). La edición crítica recoge este texto (editado críticamente) en un apéndice pues considera que es un texto preparado por un secretario de Escoto muy cercano a él y con materiales de Escoto ahora no disponibles, pero no escrito por el propio Escoto. Sin embargo se conservan otros dos comentarios de Escoto a esta misma distinción (*Lectura* I, d39 y *Reportatio* I A, d39) que permiten comprobar que la doctrina contenida en la *Ordinatio* y que Suárez usa es sustancialmente la misma. Esta es la valoración que hace A. Wolter del texto del apéndice A, que el llama "Apógrafo": "As the editors [of the Vatican edition] point out, this is a definitive text, not just a series of marginal annotations of items found in some notebook of Duns Scotus. They believe it was not composed by Scotus himself before his untimely death, however, but attribute it to the first editor, presumably a secretary or disciple of Scotus to whom he was dictating his *Ordinatio*. This first revisor completed this unfinished portion on the basis of private sources other than the original *Lectura* or the examined report (*Reportatio* I A), but which are no longer extant. [...] Because Balic admitted the text containing this revision stems from a single apograph, I have referred to this 'ordinatio' in some previous articles as the Apograph" (A. B. WOLTER, *Reflections about Scotus early works*, en Ludger Honnefelder, Rega Wood, Mechthild Dreyer (eds), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York, Köln, 1996, p. 53).

- (2) La doctrina sobre la libertad de la voluntad de los bienaventurados expuesta en *Ordinatio* IV, d49, q6, nn 10 y 15¹⁸: los bienaventurados mantienen la posibilidad de no unirse al objeto de la bienaventuranza aunque no puedan ejercer de hecho esa posibilidad por decreto de la voluntad divina.
- (3) La doctrina de la libertad del primer acto de la voluntad expuesta en el *Quodlibet* 21, n 12¹⁹. Si bien Suárez matiza que es libre en cuanto al ejercicio no en cuanto a la especificación: tal matiz proviene de su síntesis con el pensamiento de santo Tomás y no se encuentra en Escoto.
- (4) La doctrina de la compatibilidad entre necesidad y libertad en el caso de Dios cuando actúa *ad intra* expuesta en *Ordinatio* I, d10, q2, nn 39, 44, 46 y 58²⁰ y *Quodlibet* q16, n 59²¹. Si bien, también aquí Suárez manifiesta sus reservas pues señala que Escoto identifica “libre” con “voluntario”²² y, aunque señala que no es algo inusual, él mismo no acepta tal identificación considerando que la libertad añade algo a la voluntad, a saber: la indiferencia²³.

En la imposibilidad de analizar estas cuatro doctrinas en tan breves páginas, me centraré en dos de las tres citas que Suárez toma de la d39 del primer libro de las Sentencias. Procederé a comparar el texto de Suárez con el de Escoto para mostrar hasta qué punto el Doctor Eximio se muestra deudor

18 Sigo la numeración de la edición de Wadding (*Opera Omnia editio minor*, III/2: *Opera Theologica*, Editrice Alberobello, Bari, 2001, p. 1308).

19 Sigo la numeración de la edición de Wadding (*Opera Omnia editio minor*, II/1: *Opera Theologica*, Editrice Alberobello, Bari, 1999, p. 1452).

20 Sigo la numeración de la edición Vaticana (*Opera Omnia*, IV, Typis Poliglottis Vaticana, Civitas Vaticana 1956, pp. 355-363).

21 Sigo la numeración de T. Noone y H. Francie Roberts en la edición crítica de este texto. Vid. nota 13.

22 En el sentido aristotélico de “*hekousion*”: lo que se realiza espontáneamente, sin coacción y con conocimiento.

23 Sobre este punto Suárez pone “el dedo en la llaga” pues efectivamente la doctrina expuesta por Escoto en *Ordinatio* I, d10, q2 y en *Quodlibet* q16 es difícilmente armonizable con su propia exposición de la libertad de la voluntad en textos tales como *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q15 o *Lectura* I, d39. Sobre este punto cfr. Cruz González-Ayesta, “Contingencia y necesidad en la concepción escotista de la libertad de la voluntad”, comunicación presentada en el XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: *Juan Duns Scoto. Séptimo centenario de su muerte (1308-2008)*. Facultad de Filosofía y Letras UCA (Buenos Aires), 6 al 10 de octubre de 2008 (publicado electrónicamente: Ediciones FEPAI, ISBN: 978-9509262-00-3). Pienso que la solución que propone Suárez, a saber, que Escoto identifica libre y voluntario no es adecuada, por no ser compatible con muchos de sus textos, por ejemplo los que acabo de citar.

del Doctor Sutil. La primera cita de la distinción 39 aparece en el n 21 de la sección segunda; Suárez se ocupa en ella de mostrar que, entre las causas eficientes, algunas obran sin necesidad sino con libertad. En el número 21 está tratando de la libertad divina por comparación con la libertad creada y dice:

Pues —como rectamente observó Escoto, *In I*, dist 39, *Quantum ad primum dico quod voluntas*— la libertad puede entenderse o en orden a los diversos actos inmanentes en la misma potencia, o en orden a los diversos objetos, o en orden a los diversos efectos extrínsecos. Esta última relación o indiferencia es posterior y cuasi consiguiente a la libertad, en cuanto la potencia que quiere libremente es también eficiente de aquello que quiere, o puede aplicar una potencia que lo efectúe. En cambio *la segunda relación es formalmente requerida y por sí misma suficiente para la libertad, si tiene indiferencia*; no obstante el tener esta indiferencia en el mismo acto inmediatamente con respecto a los objetos sin ninguna adición o inmutación es propio de sólo Dios [...]. La libertad de la creatura, por el contrario, no puede determinarse a los objetos sino por mediación de algunos actos segundos añadidos a la facultad libre, respecto de los cuales sea indiferente por modo de acto primero²⁴.

Quantum ad primum dico quod voluntas, in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus; libera etiam est, median-
tibus illis actibus oppositis, ad opposita
obiecta in quae tendit, -et ulterius, ad
oppositos effectus quos producit.

Prima libertas habet necessario aliquam
imperfectionem annexam, quia potentia-
litatem passivam voluntatis et mutabilita-
tem. Tertia libertas non est secunda, quia
etsi per impossibile nihil efficeret extra,
adhuc —in quantum voluntas— posset li-
bere tendere in obiecta. *Media autem ratio
libertatis*, ipsa est sine imperfectione
(immo necessaria ad perfectionem), quia
omnis potentia perfecta potest tendere in
omne illud quod est natum esse obiectum
talis potentiae, ergo voluntas perfecta po-
test tendere in omne illud quod natum est
esse volibile. *Libertas ergo sine imper-
fectione —inquantum libertas— est ad
opposita obiecta in quae tendit*, cui ut sic,
accidit ut oppositos effectus producat²⁵.

Como se puede observar Suárez sigue a Escoto en advertir que la voluntad tiene tres tipos de apertura a los contrarios: está abierta a diversos actos, a diversos objetos y a diversos efectos; también toma de Escoto la idea de que

²⁴ *Disputationes Metafísicas* 19, sección II, n 21.

²⁵ *Ordinatio* I, d38 pars 2 y 39, qq 1-5, n 15.

lo que lo que constituye a la potencia como voluntad es precisamente el estar abierta a objetos diversos (y opuestos). Si bien Suárez da un paso más al definir semejante apertura como indiferencia y hacer radicar en ella la libertad característica de la potencia libre. Se puede decir que la idea es de Escoto pero que la denominación de la libertad como indiferencia no aparece propiamente en el Doctor Sutil. También conviene Suárez con Escoto en la consideración de que la necesidad de actos distintos para alcanzar los objetos diversos y opuestos, es sólo una limitación propia de la voluntad creada, y no algo intrínseco a la naturaleza de la potencia libre. Es, por tanto, algo que no conviene a la voluntad divina. Sin embargo, apunta Suárez, a la voluntad creada también le conviene la característica de ser libre pues la potencia es indiferente respecto de los actos que la abren a los diversos y opuestos objetos.

La segunda cita de la distinción 39 aparece en el número 3 de la sección novena. En ella Suárez discute si la hay libertad en la causa mientras opera en acto. La opinión de los Nominalistas (Ockham, Biel) es que la voluntad cuando está operando ya no es libre sino que está determinada; su diferencia respecto a la causa natural estriba en la libertad de que la voluntad gozó en el instante inmediatamente anterior a determinarse hacia uno de los objetos posibles. Suárez, en contra de los Nominalistas y siguiendo a otros autores, a Escoto entre ellos, defiende que la voluntad es libre “en el mismo instante y sobre el mismo acto presente que realiza o ejerce”²⁶. Comparemos la explicación de Suárez y el propio texto de Escoto:

[Argumento *a posteriori*]

Se demuestra esta opinión, en primer lugar, por la razón insinuada, que para mí tiene valor de demostración; porque si la voluntad, en el instante en que realiza el acto, no procede libremente al acto, antes nunca fue libre en orden a dicho acto, ya que sólo fue libre con respecto a aquel instante en que había de realizar libremente tal acto. Además porque si en aquel instante no pone el acto de manera

[I]stam libertatem concomitatur una potentia ad opposita manifesta. Licet enim non sit in ea potentia ad simul velle et non velle (quia hoc nihil est), tamen est in ea potentia ad velle post non velle sive ad successionem actuum oppositorum; et ista potentia est manifesta in omnibus mutabilibus, ad successionem oppositorum in eis.

Tamen est et alia (non ita manifesta),

²⁶ *Disputationes Metafísicas* 19, sección IX, n 3.

libre, sino necesaria, por igual razón todo el tiempo anterior, en el que careció del acto, no careció de él libremente sino necesariamente; y la misma razón valdrá para el tiempo futuro; luego en realidad nunca hay ejercicio de la libertad.

absque omni successionem. Ponendo enim voluntatem creatam tantum habere esse in uno instanti, et quod ipsa in illo instanti habeat hanc volitionem, non necessario tunc habeat eam. Probatio: si enim in illo instanti haberet eam necessario, cum non sit causa nisi in illo instanti quando causaret eam, ergo simpliciter voluntas —quando causaret— necessario causaret; non enim modo est contingens causa quia praeexistebat ante istud instans in quo causat (et tunc ‘ut praeexistens’ potuit causare vel non causare) quia sicut hoc ens quando est, est necessario vel contingens, ita causa quando causat, tunc causat necessario vel contingenter. Ex quo ergo in isto instanti causat hoc velle et non necessario, ideo contingenter. Est ergo haec potentia causae ‘ad oppositum eius quod causat’ sine successionem’.

[Argumento *a priori*. Explicación metafísica]

En segundo lugar, se explica *a priori*; porque los autores de la primera opinión cometen error al no distinguir entre prioridad temporal y de naturaleza, ni entre verdadero sentido compuesto y dividido. Así pues se entiende que la voluntad, en el mismo instante que ejerce el acto libre, y con prioridad de naturaleza a su realización, tiene poder para llevarlo a cabo, y después, en virtud de ese poder, se entiende que lo realiza; luego con la misma prioridad natural debe entenderse que es capaz

Et ista potentia, realis, est potentia prioris naturaliter (ut actus primi) ad opposita quae sunt posteriora naturaliter (ut actus secundi); actus enim primus, consideratus in illo instanti in quo est prior naturaliter actu secundo, ita ponit illum in esse —tamquam effectum suum contingentem— quod ut prior naturaliter, posset aeque ponere aliud oppositum in esse [...].

Libertatem ergo voluntatis nostrae, in

de realizar y de no realizar ese acto; de lo contrario, en realidad no se entiende que sea libre para realizar dicho acto. Se confirma y explica porque, porque en el tiempo inmediatamente anterior a aquel instante se supone que la voluntad tiene ese poder para realizar y no realizar el acto. Y en aquel instante naturalmente anterior a que dicha potencia se determine al acto, no hay nada que le quite el poder de realizarlo; luego la voluntad conserva uno y otro poder en aquel instante, y en virtud de ellos realiza o no realiza el acto en el mismo instante.

quantum est ad oppositos actus, concomitatur potentia tam ad opposita successive quam ad opposita pro eodem instanti, —hoc est, quod alterutrum possit inesse sine altero, et ita potentia secunda est causa realis actui ut prius naturaliter quam logica; sed quarta [potentia simul ad velle et non velle] non concomitatur istam —scilicet ad opposita simul— quia illa nulla est.

[Argumento *a priori*. Explicación lógica]

Por eso si la voluntad se considera simple y absolutamente en dicho instante con todos los requisitos previos para obrar, en realidad puede no realizar tal acto en ese instante, y *éste es un poder en sentido dividido* o con prioridad de naturaleza, poder que es necesario y suficientísimo para la libertad. En cambio, si se considera ya en aquel otro instante posterior en orden de naturaleza en el cual ya ha realizado el acto, entonces ya no se puede retroceder en ese mismo instante; pero esa necesidad es sólo de composición, por una suposición que sigue a la determinación o acción de la misma voluntad²⁷.

Ex isto secundo patet tertium, scilicet distinctio huius propositionis ‘voluntas volens *a*, potest non velle *a*’. Haec enim sensu compositionis falsa est, ut significetur possibilitas huius compositionis ‘voluntas volens *a*, non vult *a*’, vera est in sensu divisionis, ut significetur possibilitas ad opposita successive, quia voluntas volens pro *a* potest non velle pro *b*.

Sed si etiam accipiamus propositionem de possibili unientem extrema pro eodem instanti, puta istam ‘voluntas non volens aliquid pro *a*, potest velle illud pro *a*’, adhuc ista est distinguenda secundum compositionem et divisionem: et in sensu compositionis falsa, scilicet quod sit possibilitas quod ipsa sit simul volens

27 *Disputationes Metafísicas* 19, Sección IX, nn 3-4.

pro *a* et non volens pro *a*; sensus divisionis verus, scilicet ut significetur quod illi voluntati cui inest 'velle pro *a*', possit inesse 'non velle pro *a*', -sed non sic simul stabit, sed ita 'non velle', quia tunc istud 'velle' non inesset.

Et ad intelligendum istam secundam distinctionem —quae est obscurior— dico quod in sensu compositionis est una categorica, cuius subiectum est istud 'voluntas non volens pro *a*' et praedicatum 'volens pro *a*'; et tunc attribuitur possibiliter hoc praedicatum huic subiecto cui repugnat, et per consequens impossibiliter sibi convenit quod notatur sibi possibiliter convenire. In sensu divisionis sunt duae propositiones categoriae, enuntiantes de voluntate duo praedicata: in una propositione de inesse, enuntiatur de voluntate hoc praedicatum 'non velle *a*' (quae categorica intelligitur per compositionem implicitam); in alia categorica de possibili, enuntiatur possibiliter 'velle *a*'. Et istae duae propositiones verificantur, quia significantur attribuere praedicata sua subiecto pro eodem instanti; et hoc quidem verum est, nam voluntati isti in eodem instanti convenit non velle *a*, cum possibilitate ad oppositum pro *a*, sicut significatur inesse cum illa de possibili²⁸.

El pasaje, largo, se divide en tres partes, tanto en la exposición de Suárez como en la de Escoto, si bien la exposición de Escoto es más completa. En primer lugar Suárez se refiere a lo que podemos llamar un argumento *a posteriori*: un hecho que, dice Suárez, tiene valor de prueba: si la voluntad no

28 *Ordinatio* I, d38, pars 2 y 39, qq 1-5, nn 16-17.

causa libremente en el instante en que actúa es que nunca fue libre ya que la voluntad solo puede considerarse en acto en ese instante. El argumento se encuentra desarrollado en Escoto con más detalle. Si bien el contexto de Escoto es ligeramente distinto: Escoto no se pregunta en la distinción 39 por la causalidad libre y necesaria sino por la posibilidad de la contingencia. Establece que la contingencia es un hecho de experiencia que exige como explicación que haya alguna causa contingente y, a continuación, explica la naturaleza de la causa contingente: la voluntad. En ese contexto aparece el texto citado. La voluntad está abierta a los opuestos, no solo en momentos sucesivamente distintos sino incluso en el mismo instante en que actúa. Ese es el punto donde el argumento del Doctor Sutil conecta con la pregunta de Suárez: si la voluntad causa libremente en el instante que causa o causa con necesidad. Escoto alude al hipotético caso de una voluntad que existiera en un sólo instante: entonces solo sería libre si lo fuera en el único instante en que existe, pero si no fuera libre no sería voluntad. Luego hay que admitir que es posible que la voluntad esté abierta a los opuestos en el propio instante en que actúa. Escoto toma este ejemplo de Olivi, así lo ha mostrado S. Dumont²⁹.

La segunda sección del texto proporciona una prueba *a priori*. Es decir una explicación de lo que se ha mostrado como un hecho partiendo de sus causas explicativas. ¿Cómo es posible que la voluntad cause libremente en el instante en que opera? Suárez señala que para explicarlo hay que tener en cuenta una doctrina metafísica (la distinción entre la prioridad cronológica y la prioridad natural) y una doctrina lógica (la distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido de las proposiciones). También en esto sigue el texto de Escoto que aduce, precisamente un argumento metafísico y un argumento lógico para probar la apertura de la voluntad a los opuestos en el mismo instante: la doctrina de los *instantes naturae* y la distinción entre diversos sentidos compuesto y dividido en la proposición: “la voluntad que quiere *a* puede no querer *a*”.

La explicación metafísica consiste en advertir que la potencia (la voluntad, acto primero) posee una prioridad natural sobre las operaciones (el acto de querer, acto segundo). En virtud de esa distinción metafísica es posible establecer una distinción de instantes no cronológica sino de lo que Escoto llama en otros lugares de su obra *instantes naturae*: instantes de prioridad o posterioridad de naturaleza (no de prioridad o posterioridad temporal). Conforme a ello puede distinguirse en el único instante de tiempo en que la vo-

29 Cfr. S. DUMONT, “The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”, *The Modern Schoolman* 72 (1995) pp. 149-167.

luntad actúa (t) al menos dos instantes de naturaleza: uno (t'_1) en que la voluntad está abierta a los opuestos y otro (t'_2) en que se determina hacia uno de ellos. Esa distinción se basa precisamente en la prioridad natural de la potencia (acto primero) sobre la operación (acto segundo). Así Suárez habla de un “instante naturalmente anterior” en que la potencia conserva el poder de realizar o no realizar el acto y Escoto habla de un instante “*prior naturaliter*” en que la potencia como acto primero está abierta a los opuestos que son posteriores como actos segundos.

En cuanto a la explicación lógica Suárez apenas la desarrolla, simplemente hace una leve alusión: señala que la voluntad (se entiende la voluntad que quiere algo) puede no quererlo y, dice, “ese es un poder en sentido dividido”. Para entender tan sucinta explicación hay que acudir al texto de Escoto donde encontramos, por el contrario un desarrollo prolijo de la explicación lógica. Básicamente la explicación lógica de Escoto puede resumirse en los siguientes términos. Dada la proposición: “La voluntad que quiere a no quiere a ”, el análisis lógico vigente hasta antes de Escoto admitía dos posibles lecturas; la proposición es falsa en sentido compuesto: “La voluntad quiere y no quiere a ” y verdadera en sentido dividido (siempre que se tomen dos tiempos sucesivos): “La voluntad que quiere a ahora no quiere a luego”. Escoto propone una nueva lectura para poder explicar precisamente el poder de la voluntad de apertura a los opuestos en el mismo instante. Esa nueva lectura exige tomar la proposición en sentido posible y en sentido dividido. En efecto, tomando la proposición en sentido posible tenemos: “La voluntad que quiere a puede no querer a ”. Esta proposición puede a su vez ser leída en sentido compuesto, y entonces es falsa: “Es posible que la voluntad quiera y no quiera a ”. Pero también puede ser leída en sentido dividido: “La voluntad que quiere a puede no querer a ”, y en ese sentido es verdadera, dice Escoto, porque los predicados “querer a ” y “poder no querer a ” no se repugnan. Es una nueva lectura en sentido dividido de la proposición que permite explicar que la voluntad causa libremente en el momento que opera, como dice Suárez.

* * *

Tras estas breves reflexiones espero haber cumplido el objetivo de estas páginas, a saber, mostrar que la *Disputación* 19 es dependiente tanto en su planteamiento como en buena parte de sus doctrinas concretas del pensamiento de Duns Escoto, abriendo con ello un camino al estudio de la in-

fluencia del Doctor Sutil sobre el pensador granadino en lo que se refiere a su pensamiento sobre las relaciones entre naturaleza y voluntad.